

近代真宗教学の根本関心

本 多 弘 之

はじめに

15 (本多)

真宗学の泰斗、金子大栄師(以下文中敬称を略す)が亡くなって、二年になろうとしている。師は、大正十二年(一九二三)、『真宗学序説』を著し、「真宗」の学びが、いかにして学問たりうるのか、信仰を証しする教言の学びが、いかにして近代の大学の学問的内容を保持しうるかという問題に、明解な指示を与えられた。それまで「宗学」の名の下に伝承された教義学を、新たに「真宗学」と改めることによって、宗門立大学の教育の根幹となり、学問研究の思想的基盤となり、そして、それ自体仏教学の学問的営為の中心となりうることを、自己の生涯を貫く学問態度をもって証明されたのである。

その金子大栄が、五十年余の歳月を、師と仰いで兄事された曾我量深が亡くなってすでに七年に垂んとしている。近代から現代に及ぶ日本の思想界に、深大な影響を与え、仏教の思想家として世界の思想界と対応すべきことを明証された曾我量深の足跡は、真宗を学ぶものの学問態度のあり方を、厳しく問い直し続けることであろう。

ともあれ、超弩級の二大巨匠が亡くなられて、近代真宗教学の一時代が終わったのだと言われている。それは近代仏教の思想的課題の遂行が、この二人の仏教者によって、ある意味で完成されたということでもあろう。

愚禿親鸞という仏道の師を、生涯の思想信念の基点に仰ぎつつ、近代思想の試練を潜り抜けた二人の教学には、強靱なる仏道の志願がある。永劫の闇を破らんとする願心の

持続がある。浄土の大菩提心と呼ばれる清浄無雜の悲心がある。この浄土の大菩提心の教言を、外から批評することはもちろん、内から破り超えようというような試みも、ほとんど不可能の嘆きに帰するであらう。

両師は近代の仏者として、また近代を透過した思想家として、永遠に尽きない求道の問いの前に、発遣の教言を残していかれた。いまは、仏道の歴史の証明者となって、仏道の師として立っているのである。そのときに、近代の教関心の中心課題を学ぶことは、決して近い過去を研究するに止まらず、現に生きるものの思想的営為と信仰生活を支える糧となるのであると思う。

いま少しく近代教学をテーマとして、その中心的関心が那邊にあつたのかを探って、真宗学の根本問題がいかに思索されてきたかを考察し、新たな問題発掘のよすがとしてみたいと思うのである。

一 近代の教学

日本の近代は、黒船渡来に始まる西欧列強との接触によって開かれた。徳川幕府による長い鎖国制度が崩壊し、列強に対する急激な国家的対応が迫られ、高度な技術分明と、それを支える科学的思想に、国を挙げて必死に追隨せざる

をえなかった。思想的には、キリスト教、およびそれに対して磨かれた近代西洋哲学の強烈な人間中心主義の思潮、それらが閉鎖された社会状況の中で安閑として来た仏教界に強い危機感を与えた。すでに習俗化し民俗信仰化し、いわゆる土着化していた仏教は、いやいやながら、西洋思想との対決の場に引きずり出されたのである。

そういう状況の中から先ず生まれてきたのは、当然のことながら護法論であった。幕末から明治初期にかけて、西洋思想に対して、自己をいかに弁証するか、仏教独自の思想をいかに弁証するかという護教関心によって、数多くの護法論が出されている（もっとも護法論は、国学や儒学に対するものも多い）。

続いて、西欧の思想の論理的明晰性や、人間中心主義的な説得力に対抗して、仏教思想がいかに哲学的であり、人間主義的であり、論理的であるかを主張する時期がある。その過程で仏教思想の歴史の源泉へ帰らんとする思潮や、宗派仏教を打破して、仏教統一の原理を探ろうとする試みなどがなされていく。さらに仏教がいかに有益か、いかに道徳的であり、国益的であり、文化的であるか等々ということを立てしようとする時期があった。

要するに、明治初期から明治三十年代ごろまでの、あま

り敏感とはいえない仏教側の思想的対応は、西欧の論理に押されつつ、生活の中にまで浸透している仏教思潮を何とか保護しようとするような関心だったのであるといえようか。

明治二十年後半に入って、それまでの外来の思想に対する応答という関心を踏み越えて仏教そのものの真髓を求め、仏道そのものの真実性を主張しつつ、近代西洋哲学の問題意識にも応えようとする実践的な立場が現れた。清沢満之のいわゆる「内観主義」「精神主義」がこれである。

彼の立場は、後に記された次の文章に明らかである。

「吾人一般修養の主眼

政治、法律、一切世間の制度は皆な宗教の爲なり。

宗教内の異類派別は皆な真宗の爲の方便なり。

真宗の宗門組織一切の施設は皆な私一人の爲なり。

パンの爲、職責の爲、人道の爲、国家の爲、富国強兵

の爲に、功名榮華の爲に宗教あるにはあらざるなり。

人心の至奥より出づる至盛の要求の爲に宗教あるなり。

宗教を求むべし。宗教は求むる所なし。

夫れ此の如きが故に、修養は自覚自得を本とす。他人の之を代覚代得すべきにあらず。」(清沢満之全集七・一

〇九)

彼は、宗教は宗教それ自体の要求から求められるべきものであり、その宗教的信念は、自ずから「処世の立脚地」となり、「迷悶者の安慰」となって、人心の至奥の要求に応えるものとなることを強調した。しかして、常に自己の生活の上に実験される宗教的事実を重んじ、空理空論や、主義主張、論理主義などを排した。

真宗大学の東京移転に際し、前途ある若い学徒と共同生活を始めた彼は、その住居を「浩々洞」と名づけ、その共同生活の中から、雑誌『精神界』を発刊して、信念を世に問うたのである。この浩々洞の人脈と、『精神界』に集う人々の中から数多くの人材が育っていった。後に宗門の宗学や宗教上に名をなした人々のほとんどは、何らかの形でこの浩々洞の影響を受けたといっても過言ではない。中でも、三羽鳥といわれた、暁島敏・多田鼎・佐々木月樵、および明治三十六年清沢満之入滅の年に入洞した曾我量深という方々の活躍が、その後の日本仏教思想界に果たした役割は、計り知れないものがある。

かくて一般に「近代教学」といわれる現代の真宗学の思想は、清沢満之の求道を縁として生まれたものであるといわれるのである。

清沢満之に始まり、数多くの人材を生み出した大谷派の

「近代教学」の流れは、すでに歴史の事実として、学界に出版界に、そして教団の信仰回復運動の中に定着しつつある。それは、信心の自己確認としての教学、その教学の歴史の歩みの必然として、時代状況や社会思潮と応答して、しかもその時代の人心をして、苦悩を超えて永劫の楽果に触れしめていく信念の課題、それを積極的に荷ったという意味で、「近代教学」といわれるものが、それを好むと好まざるとにかかわらず、生きた浄土真宗の信念を生みだす力をもっていたからに相違ない。

しかるに「近代教学」を、歴史状況や社会思潮との懸命のからみ合いから生まれた親鸞思想と捕えずに、単に正統性を争う相対概念として考えるなら、それに対応するものは、いわゆる「伝統宗学」ないしは「封建教学」であろう。あるいは「列祖教学」および「江戸講壇教学」ということもできようか。いずれも、親鸞の思想信仰を明らかにせんとして、時代状況を媒介としてなされた教学的営みであるからである。

そのばあいには、「近代」といわれるものの独自性は何なのであろうか。一般に歴史概念として日本の「近代」の特質を押えることはかなり困難な作業であるらしい。大雑把に、政治体制・経済的性格・社会的形態を押えてみて、

そのいずれも、日本独自の形で急激に西欧化していった時代といわれようが、その定義は常に大きく例外を含まざるをえない。定義が曖昧であるのは実態が錯綜しているからである。和辻哲郎が指摘したように、現代日本人の社会生活・精神生活の上には、「鎖国」の影響が現今にいたるまで根を残しているという事実の前に、日本近代の特質の多義性があるのは当然であろう。

ともあれ、「近代教学」と名づけられる思想的伝承が、すでに歴史的事実として評価されつつある。確かに、清沢満之の求道、および教団改革・僧風刷新にかけた率体的情熱によって灯された教学の伝統は、閉鎖的・因襲的な封建社会から生まれた「御用教学」の態度とは、明白に異質のものがある。それはやはり、西洋のヒューマニズムの息吹と、能うかぎり人間の批判精神の疑難を引受けていこうとする科学的実証主義、さらにたとい超越的なものであろうとも、現に信念の内面に感受しうるまで探求していこうとする実験主義、そういうような時代思潮の試練を身をもってくぐった教学態度に由来するものというほかあるまい。人間中心の自由、平等の主張や、本當の権威を求めて、形骸化した因襲や教権を批判する精神の試練は、明らかに教学そのものの質を異にしてくる因縁となろう。さればこそ、

宗学の正統性を自己主張せんとする封建教学からの疑難を、「近代教学」を荷った人々は、陰に陽にあげせ続けられたのである。その表面化した例が、昭和三年の『浄土の観念』を異安心とする、金子大栄大谷大学教授の教授追放・僧籍剥奪事件であり、続く昭和五年の『如来表現の範疇としての三心観』を異端視されての、曾我量深大谷大学教授辞任事件であった。

二 宗義と宗学

いわゆる伝統宗学を正統と任ずる立場の論理的主張は、明治中期の高倉学寮を中心とした「貫練会」の趣意書によって、代表されよう。これに対する清沢満之の反論が『教界時言』に「貫練会を論ず」と題して発表されている。その要を抜こう。

「宗義は宗祖の建立に係り、宗学は末学の討究に成る。一は所積の法門にして、一は能積の言句なり。故に、宗義は一定不易ならざる可からずと雖も、宗学は発達変遷あるを妨げず。我が真宗の宗義は載せて立教開宗の聖典たる広本六軸の中に在り。其の文炳として日星の如し。誰か之を動かすを得んや。」(清沢満之全集四・三〇四)

彼は、伝統を継ぐと任ずる貫練会の宗学理解は、宗義と宗学の分際を忘れていることを指摘し、宗学とは、古今不易の真理を伝える宗義を、末学が討究し研鑽するものであるから、発達変遷するべきものであると、宗学の分限を明確に主張するのである。さらに、

「宗学なるものは、此の宗義を学問的に討究して、説明解釈を与へんとするものにして、其の説明解釈は如何に変遷するも、宗義は毫も其の影響を受けず。超然として其の一定不易の性質を保つことを得るなり。故に宗学の境界に於いては討究上充分の自由を与へ、決して束縛を加ふべきものに非ざるなり」(同前三一〇)と述べ、宗学が宗義を学問的に明らかにするものである以上、その討究の学問的態度の自由が確保されるべきことを主張している。宗学——現今では「真宗学」あるいは「親鸞教学」という——の伝承の權威は偏に宗義にある。宗学者のレベルでは、決して同一の解釈のみが固定的に伝えられた訳ではない。彼は具体的に歴代講師(深励・宣明等)の解釈の相違を例示し、「貫練会」の論理の錯謬を正している。香月院深励の門下から出て、師の学風を細部にわたって批判した了祥(妙音院)の学問を知るにおいても、満之の主張の正当性がうなずけるのである。

ここに提示された問題は、教学上の重要な立脚点に係るものである。宗祖親鸞の信念と思想を信じ、浄土真宗の根本義に信服するからには、親鸞の表現しようとした浄土真実の教義は動かすべからざるものである。しかるに、それをいかに領受し解釈するかは、学ぶものの主体性に托せられるべき領分であるということ、すなわち、時代を超えた宗教的真実が、歴史的社會の中に生きる人間に根づくためには、時代思潮や、社会体制や、言語生活の変遷を反映するものであること、換言すれば、宗教的真実が生きた宗教的事実となるためには、教学が歴史的な要素を媒介すべきであるという立場の確認が必要となるのであると思う。

金子大栄が『真宗学序説』で考察したように、教学には真実を明らかにする学問の性格として、教学独自の対象と理由(動機・目的)および教学の方法論がなければならぬ。『浄土論註』によれば、それは「何所依・何故依・云何依」の三依であるとされている。学問の対象、すなわち「何所依」とは、第一に宗教的真実の語られる經典である。真宗の教学にとっては、さらに経を如実に伝えた論・釈と、経論釈の中に仏道の真実の歴史を見だし、経論釈を読む眼目を教示された親鸞の著作が、学問の依り所となり、また学問的関心を照らす鏡となるのであろう。第一義的に不動

の宗義といわるべきものは、これだけに止めるべきである。第二義的には、覚如・存覚・蓮如という列祖の著作が含められるかも知れない。たしかに列祖の表現は、あくまで浄土真宗の信念を伝承した歴史的事実であるには相違ない。しかし、変遷するべき宗学の限界内における領解であることを認識しておくべきであると思う。いわゆる封建教学の不幸は、江戸幕藩体制下の封建的思想統制の下で、確かに宗学は興隆したけれども、根本聖典たる『教行信証』すら直接に研究することが許されず、存覚の解釈書『六要鈔』を通してのみ、一部の学者が研究講読(会読)を許されるというような限界をもつところにもあったと考えられる。それに加えて、本願寺教団にとっては、中興の祖師蓮如の感化があまりにも大きく、特に蓮如の『御文』の解釈を絶対的權威として、それを通して、親鸞の教義をうかがうという状況であり、蓮如の思想表現を、親鸞の根本宗義によって吟味するというようなことなどは、考えることすらできなかった。しかして、江戸宗学とは蓮如の解釈を通じた親鸞思想の研究であったと言っても過言ではあるまい。蓮如を親鸞と相對して、「蓮如教学」というようなことが言えるのは、近代以降の発想であるとしなければならないのである。

教学が閉鎖的になる原因は、問題意識の貧困に由来すると思われるが、封建教学はその学問的努力の割に問題意識が閉鎖的である。それは、仏道を明らかにすべき学が、宗派を護らんとする御用教学に墮したからであろう。教学が仏道の学びであるからには、その動機が吟味されなければならない。封建教学と近代教学とは、恐らくこの点に何らかの相違があるように思う。少しく学問の動機について考えて見たい。

三 教学の動機

教学の動機を考えるについて、いま一度『論註』の指摘を見よう。『論註』は、『浄土論』の「真実功德相」を「何故依」であるとして、「如来は真実功德の相なるをもつてのゆえに」といつている。すなわち、真実の功德を表す相であるから、それを依りどころとするという表白は、真実を学び、真実を自己に証ししたいという学問的関心の根拠を表すものであろう。真実が真実たるに止まらず「功德」となるということは、人間の宗教的要求に應える真実は、同時に、人生の至上の功德のはたらきを具するものであることを示すものであろう。すなわち、信心の真理性とは、抽象理念や、対象的法則ではなく、人間の上に具体化し、

歴史的事実として証しされるものでなければならないということにはかならない。信心の真理性とは、信念の追体験によって証明される真実功德の上にあるとも、言い換えることができるかも知れない。すなわち、宗教的真実の探求とは、取りも直さず、宗教的事実の自己における再現、あるいは宗教的事実の自己確認を動機とし、宗教的真実が自己の上に功德となつてうなずかれるまで止むことのない学びであるということもできよう。

仏道の学びは、要するに菩提心の問いを動機とする。それは、対象的世界の法則性や真理性を探求することではない。自己の上に、仏教の開拓した古く新しい真実の満足、苦悩を超えて永劫の寂滅に帰っていく喜びを回復せんとする求道心の探求である。仏法の道理としての真実が、凡愚の機の上に、深いうなずきをもたらず時を待つ歩みであるしたがって、もし個人的な要求から語るのみならば、いわゆる頓機には「学」は不要であらう。しかしそのばあいでも、全く人間の学習を超えた真理性が、宗教の真実であるとするならば、その追体験は、学を拒み、逡巡を許さざる神秘的状況の中にしか存在しないことになる。『法に約して』『機に約して』というような分類をして、「法に約する」という分野を、人間の上に全く実感しえないものと

し、そういう領域を極く当り前の教学概念にするのは、こういう神秘体験を予定するか、観念的思弁的な理想としての「真实性」を前提とした発想であるというべきであろう。宗教的眞実は、「自信教人信」（礼讃）と言い表されるように、自己に信念として獲得され、他人にも身口意の三業の生活の表現を通して伝達しうるものとなるまで、自己を具体化しなければ止まないものであると思う。

「眞実功德相」の相の字が、形なきものの形を表さんとする眞実（如来）そのものの悲心を示している。「相」として表現された「かたち」。それは言葉として、文章として、眞実そのものが自己を保持し、自己を確認し、自己を伝達する証しとなる。対象であった「經・論・釈」は、学ばんとする求道者の動機を照らして、純粹な宗教的要求たらしめ、仏教の眞実それ自体を、歴史的事実として人間の上に再現するはたらきを持統するのである。

周知のように、清沢滿之の求道の根本関心は「自己とは何か」という疑問であった。眞実の自己を求める要求は、經論釈を單に古文書や古代思想として扱う学問とは、異質のものを求めるのは当然であろう。經典を学問対象とするといっても、したがって經典によって自己の宗教的要求を満足するような学問を求めることになる。滿之が、「宗教

的信念の必須要件」を明らかにすべく、ミニマム・ポツジブルの実験を身実践したのは、こういう教学動機が自らを確認する苦勞であったということができよう。してみると、「宗義の宣揚」と称して他宗との相異点を強調したり、「祖意の顯彰」と号して、宗祖親鸞の書いた文章・語句の出拠を調べあげたり、その字句説明をして能事足れりとする「伝統宗学」的関心と、近代教学とは、教学動機の点でも、大きな差があるということができる。

しかしながら、学問の動機が、自他の上に宗教的眞実を回復していく願いにあるとすると、畢竟、学問としては、変化進展はありえないのではないかという問いが残る。さきの教学に歴史的要素が介在しうるかという問いである。經典に説かれた宗教的眞実を、人間の上に確認するということであるなら、人間の修養、あるいは修行ではあっても、それは論理的には繰返し反復される循環論証に過ぎないのではないか。動機が、人間の苦惱を超えたいという古今不易の菩提心であれば、結局教学的には循環論を出ることはできないのではないかと。

四 教学の方法論

『歎異抄』には、

「他力真実のむねをあかせるもろもろの聖教は、本願を信じ、念仏をまうさば仏になる。そのほかにの学問かは往生の要なるべきや。まことに、このことはりにまよえらんひとは、いかにもいかにも学問して、本願の旨をしるべきなり。……学問をむねとするは、聖道門なり、難行となづく。あやまで学問して、名聞利養のおもひに住するひと、順次の往生、いかがあらずらんという証文もさふらふぞかし。」

といわれている。真宗の学問の動機は、ただひたすら「念仏成仏」を学ぶにあるべきである。学問の動機がそれから外れるばあいには、難行道の立場に立っているとすべきである。まして名聞利養に汚されるなら、それは本来の仏教の学問ではない。この『歎異抄』の文章は、誠に厳しい仏教の学問の方法論の其点を押えているといえよう。

『浄土論』では、「説願偈総持 与仏教相應」とあり、これを『論註』は、「云何依」であるという。『経』の語る真実を、自己に領受した限りにおいて表白し、表白された偈頌をもつて、『経』を総持する。その意図は、もし『十住論』の造論の意趣に照応するならば、自らが仏教を聞思して自利を得、仏言を自分ごとき卑小なるものの拙ない解釈を通して語ることによって、多くの鈍根のものの、仏道

に触れる縁となるであろう、というところにある。すなわち論主の意は、自利利他の実現を『論』を作ることによって具体化しようとするところにあるに違いない。偈を結ぶに当って、「我作論説偈 願見弥陀仏 普共諸衆生 往生安樂国」というところからしても、このことは自ずから明らかである。菩提心が要求する学問は、自利利他具現の方法を探索せしめるものでなければならぬからである。

『歎異抄』ではこのことを、先の第十二章の文の終りに、

「学文せば、いよいよ如来の御本意をしり、悲願の廣大のむねをも存知して、いやららん身にて、往生はいかなんどうあやぶまん人にも、本願には善惡淨穢なき趣をも、説きかせられさふらはばこそ、学生のかひにてもさふらはめ。」

と押えている。

『論』の「説願偈総持 与仏教相應」が、「云何依」であるといわれるところには、もう一つ大事なことが含まれている。「願偈」とは、「優婆提舎」つまり「論議経」と訳される仏説の形式を通して、『無量寿経』を総持したということである。『願生偈』それ自体は、論議問答を内容とも形式ともしていない。ということは、偈を作ることによって、教学的関心の内面的応答が満足され、自己の問い

を通して経言を領受したということ、しかして表白された信心の偈が、そのまま「論議」をつくした形式であるとの意味をもつということであると考えられる。『論』の内容たる「五念門」「五功德門」「三嚴二十九種功德」等、みな論主世親の主體的領解ならざるはない。しかれば「云何依」とは、自利利他を成就すべく、自己の求道の志願と、慮知分別の疑難とを聞かせて、遂に経言の真実に背いた、仏教學の方法論を示すものといえよう。

親鸞は、「信巻」別序に、「且至^{ラツテ}疑問^ニ遂出^ニ明証^ニ」といい、「化巻」の後序には、「信順^ヲ為^シ因疑^ヲ誘^フ為^シ縁^ト、信樂^ヲ彰^ス於^ニ願力^ニ、妙果顯^ヲ於^ニ安養^ニ」というが、ここに信心が學問を要求する動機と、その學問の方法が語られていると思われる。

信心とは、経論釈の恵みによって育てられるもの、すなわち仏道の歴史の賜物であり、歴史に発遣され育くまれた宗教的真實の出来事であるに違いない。しかし信が育つ糧は、法の恵みという順縁ばかりではない。『教行信証』後序に親鸞が書き留めたように、むしろ逆縁によって信心の思惟が強靱にきたえられる。逆縁とは、内に起れば「疑」であり、外から起れば「謗」である。「しばらく疑問を至して遂に明証を出だし」たという親鸞が、疑謗を縁とし

て妙果を顯す道を、信樂の聞思道に見出したのである。

「自信教人信」の信心を自らに納得がいくまで深く明らかにするためには、自己の内なる疑惑と徹底的に語り合う必要がある。恐らくは、これが「思惟」を必要とする所以であろう。思惟の欠けた信心を「信不具足」と『涅槃經』にいわれるのも道理である。思惟というも、聞法に裏づけられた思惟である。しかし、思惟である限りにおいて、自らの分別と疑慮との論難を聞き抜かなければならない。恐らくは、善導が「教我思惟 教我正受」『觀經』の「思惟」を、定観の前方便であるとしたのも（「序分義」、聖全一・四七八）、また親鸞がこの「教我思惟」について、「教我思惟とは即ち方便なり」（化巻）といわれたのも、自力迷情の分別と疑難とを尽くしていくほかに、聞法の方法がないからではなかったか。聞法するというのも、聞くものに、主體的な人生の迷悶苦悩がないならば、宗教的真實は自己を顕わにはできない。求道というも、人生の苦難を本当に超えたという至盛の要求あればこそその歩みである。煩惱具足の身なればこそその聞法思惟である。「親鸞一人がためなりけり」の深いうなずきは、自己に起こる人生の不安と苦悩を、自己を超えて解決してきた宗教的真實の歴史との出会い、そしてその事実の歴史に出会うことのできた感謝の表白で

あろう。自己の内に起る疑難は、しかしして時代の思想や、社会の思潮を反映している。外に起る「謗」というも、内に起る「疑」と異質なものではない。聞法は、人生の問いなくしては成立しえない。人生の問いは、時代社会に生きる人間の問いである。疑謗を縁とするというところに、「聞思」を不可欠の学習方法とする、信心確立の学問がある。

されば、宗教的現実の具体的自己確認のためには、聞思を尽くした学習を必要とする。本来、「本願を信じ念仏をまうさば仏になる」という主題、循環論証すべきテーマを、人間の上に具体化するために、学びを必要とする。それは人間が遅慮多く、迷謬深き存在であるからである。そして循環論証すべき道理を自己に具体化するのを障げるものが、真実を覆弊している煩惱であり、真理を隠閉する疑謗である。しかも疑謗はその時代社会と風土文化を表現する言葉により、論理的疑難の形をもって仏道を障碍してくる。

聞思の学は、したがって、この時代社会の思潮との交渉なしには生きたものとならない。

清沢満之は、宗学のあり方について、「向内門」と「向外門」があり、「向外門」について、「他宗向対門・他教向対門・世間向対門」の三を分かち、世間向対門の中に「理

論世間向対門」(科学・哲学等)、「實際世間向対門」(政治・法律・道徳・教育等)とがありうるとしている(清沢満之全集四・三一〇)。これは当時の宗学の関心が、専ら「向内門」的な閉鎖的学問関心であり、たとい「他宗向対門」があつても、「他教向対門」が出てきても、護教関心による宗派的自己弁護に偏していたからである。それに対して、新しい問いをもち、社会に説得力をもつと共に、その時代を呼吸する自分自身が、本当に納得するような信心を生みだすために、その信心の学びとしての教学を作りだすために、「世間向対門」が開かれるべきであることを主張したのである。教学が、生きた仏道の証しとして、「自信教人信」のはたらきをもつ言葉を創りだしていくためには、「興法の因、内に萌し、利生の縁、外に催し」て、新たな求道の問いを開発していかなねばなるまい。マンネリ化した同語反復の問答形式に浸り切つてすでに問いでない問いを並べ、応えてない答えを用意してみても、鎖国社会ならいざ知らず、日に変わりゆく文明社会の不安の人心には触れうべくもない。

聞思修の三慧を方法論とする仏道の学は、時代の思潮を映しつづ、時代社会を根本的に批判して、涅槃の一乗に帰していくべきなのであろう。真宗の学びが、一仏乗の教学

であらねばならぬというのが、親鸞の願いだったのであるから、深い求道の志願を動機として、広く人類の苦悩を超える道を探求するところに、「浄土」の真宗の学びがある。狭い宗派関心は、いかに学問的努力が精密であっても、それ自体が方法論として問い直されなければならないであろう。

恐らくは、親鸞の学問関心も、時の人心に遊離した、専門的学問僧の教理問答の、いかに不毛なるかを痛感していたのではなからうか。そこに宗教的真実を具現せんとする求道心と、それを求める自己の機の深信が交叉する。機の自覚を忘れ、徒らに「世間向対門」に関心を奪われて、社会的対応とか時代にアピールするスローガンとかに流されては、求道者親鸞の意から遠ざからう。

日に新たなる宗教的感動が、具体的な生活の事実、煩惱具足の迷悶のただ中から湧き上り、そして経言のまことを受け伝えていく。そのときに経言の言葉は、新たに生きた言葉となり、生きた論理となつて、時代の疑難に応答するものとなりうるであらう。どこまでも宗教的真実は、宗教的事実によつて証明されていくものである。事実を離れた

教理問答や、抽象化した議論は、「戯論寂滅」として仏者により常に戒められたところである。

む す び

近代の教学というも、本来こと新しい仏道を語るといふわけのものではない。永遠の真実たる浄土真宗の意義を、歴史の難関を通して開顕したものというべきである。大涅槃に回帰していく菩提心の循環論証を、新たなる関心と言葉とをもって、生きた具体的な生活の上に実現したのである。教学とは、したがって教学の対象や学問の動機の上に、新らしく再生する歴史的契機をもつものではなからう。真宗の学びは、聞思を通して、学ぶ主体の上に信心を再確認する。歴史的時代的な疑難を糧として、生きた主体的な聞思の態度を回復するところに、時代相應の教学が再生するというべきであらう。されば、特に方法論の骨格たる聞思の歩みの中に、歴史的契機が介在するというべきなのであらうかと考えるものである。

(本学助教授 真宗学)